

El florecimiento humano integral. Reflexiones acerca del estatuto, función e introducción del primer principio de la moral en *Natural Law and Natural Rights**

The integral human flourishing. Reflections on the status, function and introduction of the first principle of morality in Natural Law and Natural Rights

José Antonio RETAMAR JIMÉNEZ

Universidad de Navarra / Universidad CEU San Pablo

jretamaro4@gmail.com

<http://orcid.org/0000-0002-0542-8503>

RECIBIDO: 17/12/2020 / ACEPTADO: 21/12/2020

Resumen: En *Natural Law and Natural Rights* (NLNR), la filosofía moral, al lado de la filosofía política y la filosofía del derecho (*jurisprudence*), aporta un argumento decisivo para la explicación de la fundamentación de los derechos naturales en la ley natural. Finnis describe allí la ley natural y su operación propia, inspirado en algunos textos paradigmáticos de Tomás de Aquino. No obstante, las raíces y el tipo de razonamiento de ambos pensadores son diversos. La primera edición de NLNR presenta un modelo de filosofía moral que postula una interacción entre dos tipos de principios prácticos: los bienes humanos básicos y las exigencias de uno de ellos (la *razonabilidad práctica*). En la edición de 2011 (segunda) se introduce un principio moral primero (el *florecimiento humano integral*) cuyo papel es modular aquella interacción y presidir el funcionamiento de todo el sistema de la razón práctica. Este trabajo asume, en primer lugar, que la explicación de la fundamentación de la ley natural de la primera edición resultó incompleta debido a la limitación de los bienes humanos para trazar un espectro teleológico capaz de orientar, satisfactoriamente, el razonamiento moral. Se analiza, a continuación, la evolución doctrinal del concepto del florecimiento humano integral y la dificultad que entraña recibir y adaptar una nueva «guía» moral dentro de una teoría ya existente. Se identifican como problemáticos los siguientes aspectos: el nuevo principio se describe empleando diferentes nombres como si fueran sinónimos, cuando tienen significados diferentes (florecimiento, plenitud, realización, fin, objetivo, bien, «no bien», exigencia, *key premise*, principio maestro de la moral, ideal, precepto...); la imprecisa equiparación del florecimiento humano integral con la *beatitudo imperfecta* tomista; el enlace poco claro entre el nuevo principio y los principios prácticos postulados como autoevidentes en la primera edición; la circularidad del sistema; y, la posible falta de virtualidad preceptiva del florecimiento humano integral al no figurar, necesariamente, como fin.

Palabras clave: *perfectio*; ley natural; *beatitudo imperfecta*; Finnis; Tomás de Aquino; moralidad.

Abstract: In *Natural Law and Natural Rights* (NLNR), moral philosophy provides, together with political philosophy and legal philosophy (*jurisprudence*), a decisive argument for the explanation of the foundation of natural rights in natural law. Finnis describes natural law and its operation there, inspired by some paradigmatic texts of Aquinas; however, both the roots and the reasonings of both authors are diverse. The first edition presents a moral philosophy that postulates an interaction between two types of principles: basic human goods and the requirements of one of them (*practical reasonableness*). In the 2011 edition (second) a *first* moral principle is introduced whose role is to modulate that interaction and preside over the functioning of the entire system of practical reason. This work assumes, in the first place, that the explanation of the foundation of the natural law given in the first edition was incomplete due to the limitation for human goods to draw a teleological spectrum capable of guiding, satisfactorily, moral reasoning. Secondly, the doctrinal evolution of the concept of integral human flourishing and the difficulty involved in receiving and adapting a new moral «guide» within an existing theory are then analysed. The following aspects are identified as problematic: the new principle is described using different names as if they were synonymous, when they have different meanings (flourishing, fullness, realization, end, objective, good, «not good», requirement, *key premise*, master principle of morality, ideal, precept...); the imprecise equating of the integral human flourishing with the Thomistic *beatitudo imperfecta*; the unclear link between the new principle and the practical principles postulated as self-evident in the first edition; the circularity of the system; and, the possible absence of mandatory virtuality of integral human flourishing by not necessarily appearing as an end.

Keywords: *perfectio*; natural law; *beatitudo imperfecta*; Finnis; Aquinas; morality.

* Agradezco a Antonio Pérez Igualador su inestimable ayuda en la corrección del borrador de este trabajo.

INTRODUCCIÓN

De la simple lectura del título *Natural Law and Natural Rights*¹, el *magnum opus* de su autor, publicado por primera vez en 1980, cabe anticipar, siquiera a grandes rasgos, el argumento principal de la obra: cómo se fundamentan los «derechos naturales» (también llamados «humanos y «morales»²) en la ley natural.

Para desarrollar su tesis Finnis sigue la siguiente pauta metodológica: combinar su propia filosofía moral, política y jurídica³ de modo que los respectivos contenidos aparezcan determinados y configurados en mutua interacción. En esa relación, la filosofía moral que imprime Finnis a *Natural Law and Natural Rights*, de matriz griseziana⁴, retiene un protagonismo decisivo para la explicación general.

En este artículo prestamos atención a un modelo de filosofía moral que se presenta como un sistema de la razón/razonabilidad práctica que describe de un modo novedoso su operación, y a algunos aspectos esenciales de su primer principio (*el florecimiento humano integral*).

En 1987 Finnis afirmaba⁵, con desarmante honradez, y en compañía de Joseph Boyle y de Germain Grisez, sus compañeros de la comúnmente denominada *Nueva Escuela del Derecho Natural*, que el análisis de la fundamental cualidad de la inconmensurabilidad, que figuraba asociada a los bienes humanos básicos de su teoría ética, tal como ésta figuraba en su primera edición de *Natural Law and Natural Rights* (NLNR), tenía limitaciones; algunas de ellas, decía permitírseles el autor en atención auditorio⁶ al que el libro iba

¹ FINNIS, J., *Natural Law and Natural Rights* (NLNR), Oxford University Press, Oxford, 2011 (2.ª ed.).

² *Ibid.*, p. 198.

³ FINNIS, J., «Preface», NLNR, *op. cit.*, p. v.

⁴ Especialmente reconocido por Finnis en: GRIEZ, G., «Methods of Ethical Inquiry», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 41, Dallas, 1967, y, sobre todo, en GRIEZ, G., «The First Principle of Practical Reason. A Commentary of the *Summa Theologiae* I-II, Question 94, Article 2», *Natural Law Forum*, vol. 10, Notre Dame, 1965. *Cfr.*, FINNIS, J., «Natural Law and Unnatural Acts», *The Heythrop Journal*, vol. 11, London, 1970.

⁵ GRIEZ, G., BOYLE, J. y FINNIS, J., «Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends» (PPMTUE), *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 32, University of Notre Dame, South Bend, p. 150.

⁶ Finnis utiliza profusamente este recurso para la justificación de sus argumentos; *vid.*, inter alia, FINNIS, J., «Postscript», NLNR, *op. cit.*, p. 416.

dirigido; otras, se debían a que, en 1980, aún no había identificado el papel que la noción de la plenitud humana integral estaba llamado a desempeñar en su doctrina⁷.

Sin detenernos aquí al estudio de la cualidad de la inconmensurabilidad, cabe recordar, con respecto a las primeras limitaciones mencionadas, que Finnis afirmó que *NLNR* fue escrito, principalmente, para estudiantes de derecho, universitarios y licenciados, así como para profesores universitarios y otros profesores, en la suposición de que muchos de ellos tendrían poco conocimiento y ninguna predisposición favorable hacia la tradición filosófica y teológica en la que el término «ley natural»⁸ encontraba sus orígenes y un lugar propio⁹. Nuestro trabajo se focaliza en el segundo grupo de limitaciones y analiza el proceso de incorporación del principio del *floreCIMIENTO humano integral*, su significado y el estatuto conferido al mismo.

I. LA NOCIÓN DE LA «PLENITUD HUMANA INTEGRAL»: PREFIGURACIÓN EN 1980 E INCORPORACIÓN FORMAL EN 1987. EXPLICACIÓN DE UNA EVOLUCIÓN

Finnis considera oportuno adoptar dicha noción, probablemente, como respuesta a una crítica formulada desde diversos círculos académicos tras la publicación de la primera edición de *NLNR*, que señalaba la indebida restricción teleológica que suponía considerar, únicamente, los fines directamente emparentados con los bienes humanos básicos¹⁰, entendidos éstos como primeros principios y razones últimas para la acción. Se recoge

⁷ Cfr., ORREGO, C., «Estudio Preliminar», FINNIS, J., *Ley Natural y Derechos Naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000, pp. 26-27. Cristóbal Orrego sostiene que el cambio más importante que se ha producido en el pensamiento de Finnis, después de la primera edición, es, precisamente, la identificación de la *exigencia* (cursiva propia) de una voluntad siempre orientada a la «plenitud humana integral» (comillas en el texto original) entendida esta como primer principio moral.

⁸ Cursiva en el texto original.

⁹ Cfr., FINNIS, J., «Grounding Human Rights in Natural Law», *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 60, n. 2, University of Notre Dame, South Bend, 2015, p. 201.

¹⁰ Cfr., inter alia, BOURKE, V., «Justice as equitable reciprocity: Aquinas updated», *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 27, n. 1, University of Notre Dame, South Bend, 1982, p. 25.

a continuación un fragmento escrito en 1984 que evidenciaría parte de ese proceso reflexivo¹¹:

«Our practical reasoning goes well and attains its truth when we identify ways of adequately getting or realizing really desirable objectives. And our objectives are desirable (good) when they either are really desirable in themselves or are steps on the way to getting or realizing some such intrinsically desirable objective or objectives. If there is but one such intrinsically desirable objective, our practical reasoning cannot go well unless we know what it is. If, as seems more plausible, there are a number of intrinsically objectives, our practical reasoning cannot go well unless we know whether there is some further *objective*¹² to be attained or realized by or in the pursuit of some or all of these intrinsically desirable objectives, that is some *further* point to pursuing them; and if so what the further point or objective ('last end') actually is. (...) [It] is *integral human fulfillment*, a manifold of goods, an *ideal*¹³ of practical reason».

Y precisa que:

«This conclusion, defended by Grisez and myself as valid apart from the authority of St. Thomas, is: Any state which could count as the 'one ultimate *good*'¹⁴ for all humans' must involve a plurality of goods, such is the irreducible complexity of integral fulfilment».

Finnis explica que apelar al criterio de la plenitud (intercambiable por el autor con las voces de florecimiento y realización) humana integral no implicaría una necesaria negación del fin último del hombre. Según el propio autor, con esa invocación tan sólo se estaría realizando un mero ejercicio de «exploración y explicación de la teleología humana (teleología metafísica, si

¹¹ FINNIS, J., «Action's most ultimate end», *C. Ess. Reason in Action*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 159. Publicado originalmente como «Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 58, Charlottesville, 1984.

¹² Finnis prefigura la noción de la plenitud humana integral aquí, como un *objetivo*. Cursiva propia.

¹³ En este segundo momento la noción queda descrita por Finnis como un *ideal* de la razón práctica. Cursiva propia.

¹⁴ En este tercer momento la noción de la plenitud humana integral aparece formulada por Finnis, en términos de *bien*. Cursiva propia.

se prefiere decir), en su irreductible complejidad»¹⁵. No obstante, reconoce que algunos autores entienden que plantear una comparación, como él hace, entre la realización humana integral y el fin último del hombre no es sino equiparar planteamientos contrarios¹⁶.

Lo que parece cierto es que Finnis no reconoce que exista una doctrina tomista que postule claramente la existencia de un bien último del hombre, de acuerdo con el cual, un correlativo fin último pudiera aparecer orientando el razonamiento práctico. A partir de la particular constatación por Finnis de dicha falta de claridad en T. de Aquino, el autor se siente legitimado para desplegar un concepto nuevo que actúe como puente entre el razonamiento teórico y el práctico sin incurrir en diametral oposición con el aquinate.

I.1. *La teleología de los bienes humanos básicos de Finnis*

Antes de referirnos a la tesis finnisana que relaciona los bienes naturales con la plenitud humana integral, entendida ésta como fin último del hombre, es oportuno destacar la comprensión del autor acerca de los bienes naturales como fines. Para el oxoniense los bienes son fines en la medida en que se presentan como «intrinsically desirable objectives»¹⁷ en una fase denominada premoral y como «purposes volitionally desired» en otra fase, moral¹⁸. En la premoral, tenida por racional por el autor, se verificarían «basic purposes», mientras que, en la moral, que incluiría la interacción de las exigencias de la razonabilidad práctica, se configurarían objetivos generales inteligentes. En ambos casos, la referencia teleológica se agota en el recorrido que pueda ofrecernos la idea de «purpose».

Semejante consideración de los bienes permite apreciar la distancia existente con planteamientos tomistas y aristotélicos. Ello da lugar a algunas

¹⁵ FINNIS, J., «Action's most ultimate end», *op. cit.*, p. 172. Más allá de las notorias diferencias que hay entre la metafísica tomista y las reflexiones especulativas de Finnis formuladas a lo largo de los distintos momentos de la evolución de su pensamiento, conviene darse cuenta de que el oxoniense escribió *NLNR* con expreso descarte de criterios de teleología general en el hombre, así como de una metafísica que considerara, aun implícitamente, el término «naturaleza humana» (*cf.*, FINNIS, J., *NLNR*, *op. cit.*, pp. 50-53).

¹⁶ FINNIS, J., «Action's most ultimate end», *op. cit.*, pp. 171-172.

¹⁷ *Ibid.*, p. 159. Se deja sin traducir para facilitar su comprensión.

¹⁸ Esta referencia se deja también sin traducir, y se refiere al modo «moral» en que el agente considera los bienes humanos. (*vid.*, FINNIS, J., *PPMTUE*, *op. cit.*, p. 104)

reflexiones particulares, como la de R. Sokolowski¹⁹. El profesor de la Catholic University of America recoge una parte de su conversación con Francis Slade, y, en un momento de la misma, aquél le pregunta a éste: «¿qué es la ley natural?» Slade contesta que «la ley natural es la prioridad ontológica de los *ends* sobre los *purposes* (...), [y aquella prioridad] se manifiesta cuando reconocemos los *ends* de las cosas que *our purposes* y *choices* deben respetar»²⁰. Entiende R. Sokolowski que no es el caso que los *ends* se presenten a nuestra consideración completamente separados de nuestros *purposes*, ni tampoco que primero contemos con una impresión vívida de los *ends* de las cosas, para aparecer después nuestros *purposes* hacia ellas. No obstante, según este autor, gran parte de los problemas morales consiste en no distinguir, en cada caso, que ambas nociones pueden presentarse en contraste. De la misma manera que el *end* de la medicina sería preservar la salud, alguien podría utilizar esta ciencia con *purposes* distintos. Hecha esta aclaración, podemos afirmar que Finnis estructura y organiza su innovadora teoría jurídica y política en torno a una vanguardista filosofía moral que asume, en la primera edición de *NLNR*, los bienes humanos como instancias teleológicas últimas y decisivas (a la espera aún de reconocer el contenido, recorrido, función y estatuto de un novel florecimiento humano integral) entendidas éstas como *purposes*; todo ello, en desvinculación del referente clásico del *telos*, de ascendencia metafísica²¹.

Tengo la impresión de que, hasta aquí, Finnis y Sokolowski podrían concordar en varias cosas. Donde quizás surgiría una diferencia sería en la configuración de los *ends*. Mientras que para R. Sokolowski, enraizado en la tradición aristotélico-tomista, los *ends*, contextualizados en el *telos* de las cosas, aparecerían asociados a su esencia, para Finnis no dejarían de ser *purposes*. No en vano, la manera genuina en la que Finnis se refiere a los bienes es como instancias *to be pursued*. De ese modo, los bienes acabarán siendo, como se señala en la primera frase de *NLNR*, algo «a ser conseguido»²², «que vale

¹⁹ SOKOLOWSKI, R., «What is natural law? Human purposes and natural ends», *The Thomist*, vol. 68, n. 4, 2004, p. 521.

²⁰ *Ibid.*, p. 521.

²¹ Parecería que la idea de un fin último sólo mostraría su versión más cabal en un marco metafísico aristotélico-tomista. La decisión de no tener en cuenta ese contexto para referirse a un fin último (proceso que, como hemos dicho, Finnis sí empezará a recorrer a partir de 1980) puede dejar al defensor de su idea cerca de incurrir en un *non sequitur*.

²² FINNIS, J., *NLNR*, *op. cit.*, p. 3. En el mismo sentido: «[g]oods which are understood to be attainable, o at stake, in one's situation» (*vid.*, FINNIS, J., «Natural and Unnatural Acts», *op. cit.*, p. 366).

la pena realizar»²³ o «como valores en los que participar mediante proyectos completados y consumados con éxito»²⁴.

Era ilustrativo de esa idea el modo original en que Finnis relacionaba su propia descripción de los bienes humanos con su incipiente noción de la plenitud humana integral, en 1980:

«Al participar en ellos [los bienes básicos] de la manera que cada uno elige, uno espera alcanzar no sólo el placer de la actividad física exitosamente consumada y la satisfacción de los proyectos completados exitosamente, sino también la ‘felicidad’ en el sentido más profundo, menos corriente de la palabra, que significa, a grandes rasgos, una plenitud de vida, un cierto desarrollo como persona, una plenitud de sentido de la propia existencia»²⁵.

I.2. *Notas de un ejercicio de contraste entre la teleología general de Tomás de Aquino y la de los bienes humanos básicos de Finnis*

La separación entre los planteamientos teleológicos de T. de Aquino y Finnis parecería mostrar una especial hondura al considerar los distintos tipos de bienes y la razón de su diversidad. El aquinate distingue, por su parte, entre bienes *honestos*, *deleitables* y *útiles*. Para este autor, el bien *honesto* es apetecido por lo que es, como fin último del apetito y tiene en sí la razón del deseo; el bien *deleitable* no tiene más razón de ser apetecido que el placer, siendo apetecido por verse terminado en él aquello que busca el apetito, pudiendo ser deshonesto y perjudicial; y el bien *útil* se apetece como mero medio para conseguir el fin último del apetito²⁶. Añade el aquinate que el bien que figura en esa clasificación no asocia significados unívocos o equívocos, sino análogos; *i.e.*, que se refiere a cosas que en parte coinciden y en parte no. Afirma T. Aquino que los distintos tipos de bienes actúan como instancias de una analogía con proporcionalidad en función del criterio que da lugar a la «apetibilidad» en cada caso; pero, y esto es lo *esencial*, al hablar de bien: «(...)

²³ FINNIS, J., *NLNR*, *op. cit.*, p. 82.

²⁴ *Cfr.*, *ibid.*, p. 96.

²⁵ FINNIS, J., *NLNR*, *op. cit.*, p. 96.

²⁶ AQUINO, T., *Summa Theologiae* (en adelante, *S. Th.*), I-I, q. 5, a. 6, r., BAC, Madrid, 2001, pp. 133-134.

primero se dice de lo honesto; segundo, de lo deleitable; tercero, de lo útil»²⁷. Esa apreciación le haría concluir a S. Pinckaers que, para T. de Aquino, el bien honesto representa la cumbre de la excelencia moral en conformidad con la naturaleza racional del hombre²⁸, siendo que *la noción de bien cumple su realización principal en el bien honesto*, y sólo secundariamente en el deleitable (y en tercer lugar en el útil). Y es así como la inclinación natural al bien aparece como lo primero en el campo moral y tiene una influencia primordial en el movimiento original de la voluntad. Por eso, una acción es moral en tanto en cuanto comporta una voluntad orientada al bien, pero comprendiendo este en función del analogado principal, *i.e.*, el bien honesto.

Las diversas inclinaciones naturales que presentan aparejadas sus correspondientes facultades conducen a distintos tipos de bienes que se conocen a partir de esa descripción de la noción general de bien. Los tres tipos de inclinaciones que reconoce T. de Aquino (en correspondencia a la división aristotélica entre almas vegetativas, sensitivas y racionales) figuran entrelazadas en la persona²⁹ en una unidad natural comparable a la de los miembros de un cuerpo, según el símil clásico. Finnis, en cambio, no saca provecho para su explicación, de las inclinaciones a un bien *simpliciter* (común a todas las cosas creadas) y a un bien *humano* (propio del hombre) genérico, entendidas ambas, como fuente y fundamento de la primera y demás inclinaciones que cabe descubrir en el proceso apetitivo. Sólo reconoce el componente dinámico de la inclinación humana en el entorno de los bienes humanos, que son primeros principios para él.

Esta diversidad de pareceres asocia matices diferenciales en la caracterización de la noción de bien honesto por Finnis y T. de Aquino. Como hemos dicho antes, para el aquinate es honesto el bien que se desea por sí mismo y que, por ello, es meta y límite últimos del movimiento apetitivo³⁰, que es amado, deseado y procurado por razón de su propia perfección intrínseca³¹ y representa (en las palabras de S. Pinckaers), de conformidad con la naturaleza del agente racional, aquella cima de la excelencia moral humana. Para Finnis,

²⁷ *Ibid.*, p. 134.

²⁸ PINCKAERS, S., *The Sources of Christian Ethics* (trad., Noble, M.T.), The Catholic University of America Press, 1995, Washington, D.C., p. 416.

²⁹ AQUINO, T., *S. Th.*, *op. cit.*, I-I, q. 34, a. 3, r., p. 358.

³⁰ FUSTER, S., «nota f», AQUINO, T., *S. Th.*, *op. cit.*, I-I, q. 5, a. 6, p. 133.

³¹ GILSON, *Elementos de Filosofía Cristiana* (trad., García-Arias, A.), Rialp, Madrid, 1981, p. 197.

en cambio, el bien *honestum* es «simplemente, un bien que *vale la pena*³² poseer u obrar o realizar por sí mismo»³³, siendo el bien moral sólo «un tipo de *bonum honestum*»³⁴.

En el dominico, el bien honesto se sitúa al final del movimiento apetitivo y aparece asociado a las ideas de perfección y de fin último. La moralidad humana encuentra en esas instancias, que configuran una unidad, su patrón paradigmático. Finnis, por su parte, indica que el bien moral es sólo un tipo de bien honesto, y con ello deja espacio para poder incluir los bienes de su lista que connotan una perspectiva pre-moral. Sin embargo, y con ello nos hacemos eco de las dudas que ha generado la noción de bien-premoral, quedaría aún pendiente de mostrarse cuál es la relación que vincula el bien moral con el honesto³⁵. En T. de Aquino, el bien moral pertenece al orden de la razón y también al apetitivo; y asume la relación entre el fin último y los fines no últimos, en la captación de los tres tipos de bienes correspondientes a cada una de las distintas inclinaciones. Nos parece que, en Finnis, *de facto*, el orden de la razón lo es sólo de una «razonabilidad práctica» en la que no hay una referencia fundante a un fin último ni a la dimensión apetitiva del hombre.

I.3. *Relación entre la beatitudo imperfecta, tomista y la plenitud humana integral, finnisiana*

Finnis comprende la plenitud personal o florecimiento personal, como autodeterminación y autorrealización: algo «que se espera alcanzar» a través de la participación personal en los bienes; pero tal expresión, como reconoce, puede resultar *engañoso*³⁶, ya que no cabe ver completada aquella plenitud ni tampoco la plena realización de los bienes. Esta limitada plenitud es la que Finnis tratará de asemejar al concepto de *beatitudo imperfecta* tomista, con respecto al que, sin embargo, advertimos varias diferencias de fondo. No encon-

³² En este caso, como en otros, vemos a Finnis acudir a un recurso lingüístico coloquial que cierra las puertas a una comprensión precisa. *Cursivas propias*.

³³ FINNIS, J., *NLNR*, p. 76.

³⁴ FINNIS, J., *NLNR*, *op. cit.*, p. 76.

³⁵ Ello es relevante porque para Finnis, los bienes básicos se corresponden con los bienes honestos, tal como él entiende estos últimos.

³⁶ *Cursiva propia*.

tramos mejor modo de empezar a referirnos a esta circunstancia que recordar la forma en que el australiano propone el paralelismo:

«Siendo imperfecta, la beatitud imperfecta [tomista], resulta que no es ni completamente determinante con respecto a nuestras decisiones ni del todo indiferente respecto de nuestros deseos. Pero los bienes y fines, específicamente deseables por sí mismos, pueden y deberían ser ‘situados’ (tanto para su contraste como para su fundamentación) bajo un bien más amplio, la ‘beatitud imperfecta’, un bien que de algún modo constituye la realización, en el modo oportuno, de los bienes humanos básicos»³⁷.

Podría parecer que Finnis tratara de situarse aquí al socaire de T. de Aquino buscando el amparo de una cobertura argumental para su relato; pero creemos que, no obstante, no debería quedar escamoteada una diferencia importante: el significado del sustantivo *beatitud* al que el aquinate acompaña del adjetivo «imperfecta» es el de *eudaimonia*; y esta es imperfecta en la medida en que no se puede conseguir colmar en esta vida el apetito despertado, pero no es imperfecta porque aquella deje de actuar como instancia orientadora en función de un fin último. La tensión proyectiva que impone la actualidad del fin último, en T. de Aquino, sobre nuestras acciones, no es imperfecta en ese sentido³⁸. El fin último tomista ejerce un permanente influjo sobre el razonamiento práctico que se ordena a un bien que está fuera de él y que se capta por contemplación. Finnis, por su parte, se refiere a la *beatitud imperfecta* como a una especie de síntesis de los bienes humanos, tal como él los concibe, como recurso para mitigar su cierta orfandad de significado original derivada de

³⁷ FINNIS, J., «Action's most ultimate end», *op. cit.*, pp. 165-165.

³⁸ *Cfr.*, AQUINO, T., *S. Th.*, *op. cit.*, I-II, q. 2, a. 5, r., p. 52: «Es imposible que la bienaventuranza de hombre consista en los bienes del cuerpo, por dos razones. La primera, porque es imposible que el último fin de una cosa, que tiene otra como fin, sea su propia conservación del ser (...) La segunda, porque no se puede decir que el fin del hombre sea algún bien del cuerpo». Aquí quedan meridianamente claras dos cosas: que los bienes del cuerpo y la conservación del ser, en particular, que el mismo T. de Aquino reconoce como una de las inclinaciones naturales (a partir de lo cual, Finnis, basado en Grisez, entiende que es un fin, primer principio y razón última para la acción, autoevidente e incommensurable), no es aquello en lo que consista la bienaventuranza, para el aquinate; *ibid.*, I-II, q. 2, a. 8, r., p. 56: «Es imposible que la bienaventuranza del hombre esté en algún bien creado. Porque la bienaventuranza es el bien perfecto, que calma totalmente el apetito, de lo contrario no sería fin último si aún quedara algo apetecible. Pero el objeto de la voluntad, que es el apetito humano, es el bien universal. Por eso está claro que sólo el bien universal puede calmar la voluntad del hombre».

considerar dichos bienes como fines³⁹, primeros principios y razones últimas para la acción.

Para el aquinate, mientras que la bienaventuranza perfecta de la vida futura reside toda ella en la contemplación, la imperfecta, que es la que se puede tener en esta vida, consiste en dos cosas: primera y principal, en la contemplación; segunda y, en sucesión, en la operación del entendimiento práctico, que ordena las pasiones y acciones humanas⁴⁰. Cabe reconocer lo decisivo de la idea de contemplación, como parte de la *beatitudo imperfecta*, leyendo el siguiente párrafo:

«El entendimiento práctico se ordena al bien que está fuera de él, mientras que el entendimiento especulativo tiene el bien en sí mismo, es decir, la contemplación de la verdad. Y si ese bien es perfecto, todo el hombre se perfecciona y hace bueno, pero ciertamente, no lo tiene el entendimiento práctico, *sino que se ordena a él*»⁴¹.

Así pues, desde la perspectiva tomista, la primera y originaria noción de bien queda «visualizada» en el terreno especulativo en virtud del hábito del intelecto y se corresponde con el hábito propio y original del entendimiento práctico de tender al bien (sínderesis). Con este planteamiento queda preservada la unidad operativa de la pluralidad de preceptos de la ley natural, la cual «se da, obviamente porque en último término el hombre está referido a un único último fin, que siendo uno, comprende el logro de fines particulares que, como el nombre lo dice, son participaciones⁴² limitadas de aquel»⁴³.

³⁹ Cfr., GRISEZ, G., «Methods of Ethical Inquiry», *op. cit.*, p. 160: «Any method is a *way* of proceeding. As a *way* [cursivas originales], it proceeds from or toward something fixed: principles. A method is a path for the movement of the mind; principles are points of departure or destinations of this movement. The principles of ethical theories can be divided into two broad classes: In one group are human goods conceived as ends. In the other group are all other sorts of principles».

⁴⁰ Cfr., AQUINO, T., *S. Tb.*, *op. cit.*, I-II, q. 3, a. 5, r., p. 64.

⁴¹ Cfr., *ibid.*, I-II, q. 3, a. 5, r., p. 64. Cursiva propia.

⁴² Cfr., *ibid.*, I-II, q. 3, a. 2, ad. 4, p. 59. Íntimamente relacionado con esta idea, el aquinate afirma que «[q]uienes pecan se apartan de aquello en lo que se encuentra realmente el fin último, *pero no de la intención del fin último* [cursiva propia], que buscan equivocadamente en otras cosas» (*ibid.*, I-II, q. 1., a. 7, ad. 1, p. 45). Muy acertadamente, nos parece, señala F. Canals, aquí: «[s]i negásemos la presencia intencional del fin último o bien supremo para el hombre en la intencionalidad apetitiva, tendríamos que reconocer el carácter vacío e inconsistente de todo deseo y la imposibilidad, por lo mismo, de toda elección, de toda volición libre» (CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987, pp. 617-618).

⁴³ WIDOW, J.L., *Ley y Acción Moral*, Marcial Pons, Madrid, 2016, p. 58.

Por su parte, tanto Finnis como Grisez proyectan desde los bienes particulares la nueva idea de la plenitud humana integral, presentada como el resultado de una síntesis general y compleja de dichos bienes.

T. de Aquino entiende los bienes particulares como participaciones en un bien humano genérico y considera este último como expresión de la idea de bien *simpliciter* (común y universal). Para el dominico el bien *simpliciter* de cada ente consiste en ser según su naturaleza: una naturaleza que expresa el ser y la esencia de cada ente. Esa idea de bien, fundada en la naturaleza de cada cosa (en este caso, del hombre), condiciona su ética. Por el contrario, el argumento moral de Finnis en *NLNR*, «no se apoya, ni aun implícitamente, en el término «naturaleza humana»⁴⁴ y expresa que «no puede hallarse ningún significado determinado para el término «bien» que permita realizar alguna conmensuración o cálculo para resolver aquellas cuestiones básicas de la razón práctica que llamamos cuestiones «morales»⁴⁵.

Desde la perspectiva tomista, la índole propia de bien es visualizada primero, contemplativamente, en un espacio especulativo, y el bien de la beatitud imperfecta que se proyecta hacia el de la perfecta, conserva y expresa una unidad original.

Por el contrario, desde la óptica finnisiana, el «bien» de la realización humana integral es, como se ha adelantado, una composición sintética compleja a partir de bienes entendidos como propósitos y como razones últimas para la acción.

Creemos que las tensiones a las que somete Finnis a T. de Aquino para acomodarlo a su propio relato pueden ocasionar dos cosas: confusión sobre T. de Aquino, entre los menos avisados, y debilidad para la nueva propuesta, al desencajar los conceptos del lugar que estos ocupan en el conjunto de su doctrina original, donde despliegan su reconocible papel.

II. ESTATUTO DE LA NOCIÓN DE LA «PLENITUD HUMANA INTEGRAL».

DESCRIPCIÓN DE UNA EVOLUCIÓN

El objetivo de este apartado es ofrecer algunas referencias dentro de la producción del autor para, a partir de ellas, describir la evolución de su pensamiento.

⁴⁴ FINNIS, J., *NLNR*, *op. cit.*, p. 50.

⁴⁵ *Ibid.*, p. 115.

II.1. «*The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson*»
(1973)⁴⁶

En este artículo, Finnis se remite claramente, y por vez primera, al paradigma de la plenitud humana integral bajo la formulación de «human flourishing»⁴⁷. Sin embargo, este trabajo no aparece explícitamente citado entre las obras que G. Grisez, J. Boyle y J. Finnis reconocen, en 1987⁴⁸, como «fuentes» inspiradoras del pensamiento de la Nueva Escuela del Derecho Natural.

En ese trabajo se describen los bienes humanos de dos modos: como formas básicas del bien humano y como «aspectos básicos» del florecimiento humano; no obstante, Finnis no aclara suficientemente la relación que existe entre el bien y sus formas, ni entre el florecimiento y sus aspectos. Al referirse a estos conceptos fuera de una explicación metafísica, que es donde, propiamente, la cuestión ofrece su verdadero recorrido, lo que encontramos es, sobre todo, afirmaciones que se postulan como autoevidentes sin acompañamiento de demostración alguna, salvo en el caso del bien del conocimiento⁴⁹. No deja de resultar sintomático que, en ese contexto, oigamos a Finnis referirse a los bienes diciendo «aspectos», lo cual no constituye sino el empleo de un término que puede resultar impreciso. Ciertamente, el aspecto de algo es aquello que puede afirmarse de una cosa en función de su apariencia al entendimiento, pero tal reflexión puede llevarnos al inseguro terreno de los modos metafísicos de Grisez, que Finnis asume, y que son distintos de la metafísica aristotélico-tomista. Según Grisez, la realidad se capta desde cuatro órdenes (natural/metafísico, epistemológico/lógico, moral y técnico) irreductibles cuya unidad es misteriosa y sólo se puede hipostasiar. Por el contrario, T. de Aquino decía que lo primero que se conoce es el ente, cuyos aspectos necesarios son la unidad, verdad, bondad y belleza, siendo el bien la expresión de la respuesta apetitiva a la perfección del ser. El bien encuentra en la metafísica tomista distintos aspectos: *bonum transcendente* (algo es bueno en cuanto es),

⁴⁶ FINNIS, J., «The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, n. 2, Stanford, 1973, pp. 117-145.

⁴⁷ *Ibid.*, pp. 125, 127 y 129.

⁴⁸ *Cfr.*, FINNIS, J., GRISEZ, G. y BOYLE, J., PPMTUE, *op. cit.*, pp. 148-151.

⁴⁹ Finnis describe la imposibilidad de negar que el conocimiento sea un bien humano, para concluir, que lo es, y de forma evidente. Esta propiedad de la evidencia se extiende a los demás bienes humanos, pero respecto de ellos no se registra una explicación parecida.

bonum simpliciter (algo es bueno cuando ha alcanzado su fin) y *bonum diffusivum* (algo es bueno en cuanto difunde su perfección) y su comprensión se apoya en una metafísica y gnoseología sólidas, distintas de aquellas en las que se basa Finnis para referirse a los aspectos del bien, del cual, su primer conocimiento es práctico y da lugar a formulaciones mudables.

II.2. «*Objectivity and content in ethics*» (1975)⁵⁰

En este trabajo de 1975, Finnis expresa, remitiéndose a Grisez, que «el criterio⁵¹ de responsabilidad moral es la plenitud del ser humano en la participación de su bien propio, lo cual no es otra cosa que la configuración del espectro completo de posibilidades humanas, a partir de los bienes humanos básicos, valores o aspectos del florecimiento humano»⁵². Aquí aparece, embrionariamente, el papel que el autor australiano conferirá a la realización humana integral: actuar como paradigma del criterio moral humano. Se confirma, igualmente, que el nuevo concepto es una resultante de los bienes, los cuales son los que actúan como verdaderos primeros principios prácticos. Asimismo, se fija la sinonimia entre valores, aspectos y bienes, así como la relación entre dichos términos con el nuevo criterio.

II.3. *Natural Law and Natural Rights* (1.^a ed., 1980)

En la primera versión de *NLNR*, Finnis apela a la *plenitud humana* o *felicidad*, desde una perspectiva aspiracional y sin asociar una connotación moral precisa:

«uno espera alcanzar no sólo el placer de la actividad física exitosamente consumada y la satisfacción de los proyectos completados exitosamente, sino también la ‘felicidad’ en el sentido más profundo, menos corrien-

⁵⁰ FINNIS, J., «Objectivity and content in Ethics», *C. Ess. Reason in Action*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, pp. 130-143. Notas originalmente preparadas en 1975 para un grupo de filosofía compuesto por sacerdotes, p. 140.

⁵¹ Aquí, la plenitud humana integral es denominada *criterio*.

⁵² FINNIS, J., «Objectivity and content in Ethics», *op. cit.*, p. 140.

te de la palabra, que significa, a grandes rasgos, una plenitud de vida, un cierto desarrollo como persona, una plenitud de sentido de la propia existencia»⁵³.

II.4. «*Action's most ultimate end*» (1984)⁵⁴

Este artículo nos ofrece una aproximación al paradigma de la realización integral mucho más reconocible para el lector actual de Finnis. Su descripción se presenta desde una doble vía; *negativa*: «la plenitud humana integral no es un bien humano básico»⁵⁵; y, *positiva*: «es una generalidad o conjunto de bienes»⁵⁶. Enlazando con parte de las reflexiones anteriores cabe recapitular y enunciar las siguientes conclusiones: *primera*, el autor se separa, con Grisez, de las enseñanzas de T. de Aquino al no reconocer que hay un único fin último⁵⁷ operativo para la moral, y, aunque sí acepta, en su lugar, la idea de un fin último, lo concibe como resultado de una integración compleja de una pluralidad de bienes irreductibles⁵⁸; *segunda*, ese fin último es el de la plenitud humana integral, también irreductible; *tercera*, la plenitud humana integral es un «ideal»⁵⁹ de la razón práctica; y, *cuarta*, como se ha visto con anterioridad, propone reconocer dicho paradigma como la *beatitudo imperfecta* de T. de Aquino⁶⁰.

Tal dibujo, muy próximo al que actualmente presenta Finnis, permite plantearnos ya si tal configuración tiene aspectos problemáticos. Algunos ya han sido tratados, pero resulta útil volver a traerlos aquí: *primero*, los bienes humanos básicos eran considerados como principios básicos y razones últi-

⁵³ FINNIS, J., NLNR, *op. cit.*, p. 96. Recogemos aquí parte del tenor de la cita 25.

⁵⁴ FINNIS, J., «*Action's ultimate end*», *op. cit.*, pp. 159-172.

⁵⁵ *Ibid.*, p. 159.

⁵⁶ *Ibidem*.

⁵⁷ FINNIS, J., «*Action's ultimate end*», *op. cit.*, p. 172.

⁵⁸ FINNIS, J., «*Action's ultimate end*», *op. cit.*, p. 167: «[m]an's true last end is *integral human fulfillment*». Interesa mucho recoger el razonamiento asociado a la anterior afirmación: «In this life, that is not a practical *goal* at all; its place in practical reasoning is rather as the ideal that provides the content of the first principle of morality. It is faith, not philosophy, that proposes that that ideal may be realized, by divine power and grace. Its realization would be, I suggest, a state of affairs that would not be, formally, a human act, nor, formally, a human possession, though it would involve both activity and enjoyment» (*ibid.*, pp. 167-168).

⁵⁹ *Ibid.*, p. 159.

⁶⁰ *Ibid.*, p. 164.

mas para la acción. La aparición del nuevo referente de la plenitud humana integral tiene como función ocupar un espacio dentro del espectro de «razones para la acción» que no se presentaba suficientemente completo por considerar sólo los bienes humanos. Lo que ocurre es que Finnis había sido rotundo al considerar los bienes humanos como primeros principios prácticos evidentes y razones últimas para la acción. La incorporación del nuevo paradigma quizás supone tener que «recoger velas» con relación a demasiadas cosas. Ello puede explicar que la puesta en escena del nuevo concepto de la plenitud humana integral sea progresiva en los tiempos y los contenidos, lo que puede provocar falta de claridad en el relato explicativo general de la teoría, ya que el resto de principios y elementos, verían modificado parte de su papel original en ese mismo proceso; *segundo*, su forzada asimilación⁶¹ a la *beatitudo imperfecta* de T. de Aquino. Traemos a colación de este segundo aspecto problemático el siguiente fragmento:

«[Aquina's imperfect beatitude] constitute[s] a further intelligible and worthwhile good which is simply an intelligible and worthwhile aspect of the realization of the other goods (...), a good in relation to which every other good takes its place, or under which each of them falls.

That is surely why Aquinas could helpfully speak of imperfect beatitude, even at the cost of some paradox: imperfect beatitude is worthy of the name just because, in some respect, it plays the same role in practical thinking and choosing as the natural and inescapable notion of (perfect) beatitude or *eudaimonia*, the notion of the *fully* (not imperfectly) satisfactory (whatever that may be). Being imperfect, imperfect beatitude is neither the fully adequate point of all choices nor a state lacking nothing that we could desire»⁶².

Esta asimilación resulta oscura porque parece equiparar referentes que no son homogéneos. Para T. de Aquino, como se dijo, la beatitud imperfecta es beatitud porque refiere, en *última instancia*, al bien último, que es único para el hombre; y es imperfecta porque no puede ser colmada en este mundo. Pero la imperfección de la beatitud no reside en que no pueda

⁶¹ Que en 1987 Finnis recordará en términos de una sola «comparación» (*vid.*, PPMTUE, *op. cit.*, p. 151).

⁶² *Ibidem*.

actuar como fin último, ya que, según T. de Aquino, esto lo hace siempre. Para Finnis (que sufre la limitación autoimpuesta de tener que dibujar los movimientos de la razón práctica en contumaz desvinculación de una referencia metafísica más completa), en cambio, *los bienes* que cabe considerar son sólo aquellos que pueden ser *conseguidos* según la operación del entendimiento práctico. La única idea de fin es la que queda asociada a los bienes concretos; y la razón de ser de tales fines es identificar los bienes «a ser conseguidos» que aparecerían como correlativos. De lo que se concluye que aquello que no pueda ser conseguido por una razón práctica así descrita no permite una comprensión de bien reconocible para nuestro autor. La beatitud imperfecta de Finnis es imperfecta, en cambio, no tanto porque no pueda alcanzarse ésta, ahora, en su grado superior, sino porque está imperfectamente traída. Finnis añade a la imperfección de la beatitud tomista la de su particular desvinculación de la beatitud perfecta: según el oxoniense, al no poderse realizar la beatitud perfecta⁶³, quedaría ésta expulsada fuera del espectro teleológico de la razón práctica. Semejante movimiento inutiliza la proyección teleológica que ha sido reconocida como propia del hombre desde T. de Aquino: desaparece la virtualidad operativa, para la razón práctica, de un bien perfecto al que apuntar. La limitación referencial que entraña apelar a los bienes humanos como última instancia es lo que hace a Finnis buscar un «espacio» al que poder acudir para explicar con mayor consistencia los motivos de fondo del actuar humano. La plenitud humana integral trata de cumplir ese papel, y para salvar una posible objeción acerca de su fundamentación, Finnis busca su asimilación a la beatitud imperfecta de T. de Aquino.

II.5. «*Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends*» (1987)

Este artículo, escrito por Finnis con G. Grisez y J. Boyle, en 1987, y al que ya hemos hecho referencia, es relevante, al menos, por tres razones: *primera*, supone una revisión de los postulados de la teoría de la Nueva Escuela

⁶³ Esto queda más claro en 1987, en el cuerpo de PPMTUE: «the nearest thing to what good people mean by «happiness» is the ideal of integral human fulfillment -a state of affairs which human actions cannot realize» (*vid.*, PPMTUE, *op. cit.*, p. 112).

del Derecho Natural, fruto, en buena medida, de la maduración de la crítica recibida hasta ese momento; *segunda*, afirma la separación de esta corriente de pensamiento respecto a T. de Aquino⁶⁴; y *tercera*, supone la «consagración» de la plenitud humana integral (floreCIMIENTO, realización...) como paradigma moral.

En el artículo se mantiene la idea de que los bienes humanos son aspectos de la plenitud humana, y se incorpora la comprensión de su correspondencia «con las complejidades inherentes que se manifiestan en la naturaleza humana, tanto en los individuos como en las distintas formas comunitarias»⁶⁵. Hasta entonces, los bienes humanos básicos se habían configurado como primeros principios prácticos y razones últimas para la acción⁶⁶. Al entrar a jugar su papel la plenitud humana integral, se recompone, progresivamente, el escenario:

«In other works, we have provided somewhat different lists of the most general categories of basic goods. But the following seem to us adequate (...)»⁶⁷. [W]e are continuing our dialectical defense of these principles, by explaining how basic goods are both one with and distinct from persons, who, therefore, in one respect are and in another *are not the ultimate reason for every human action*. (...) Any creature which acts is one whose reality is not fully given at the outset; it has possibilities which can be realized only through its acting»⁶⁸.

⁶⁴ Ciertamente, así es; y es novedoso el acento tan principal de dicha afirmación. Sin embargo, y como también es habitual, se recoge, también en el mismo texto, la velada insinuación de que su separación respecto del aquinate, lo es según la interpretación «de muchos»: «The theory [NEDN], we defined [errata original] also departs from classical models –at least, as many have understood them– by taking full account of the fact the moral *ought* cannot be derived from the *is* of theoretical truth-, for example, of metaphysics and/or philosophical anthropology [cursivas originales]» (*vid.*, FINNIS, J., GRISEZ, G. y BOYLE, J., PPMTUE, *op. cit.*, pp. 101-102).

⁶⁵ FINNIS, J., GRISEZ, G. y BOYLE, J., PPMTUE, *op. cit.*, p. 107.

⁶⁶ Señalan los tres autores, ese mismo año, en otro trabajo que: «Plainly, the basic human goods, conceived so inclusively, cannot ground morality by differentiating possible choices with respect to the potential effectiveness of those choices in realizing instances of the goods. Rather, the moral foundation determines the rightness or wrongness of choices by differentiating attitudes toward basic goods» (*vid.*, *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, *op. cit.*, p. 282).

⁶⁷ FINNIS, J., GRISEZ, G. y BOYLE, J., PPMTUE, *op. cit.*, p. 107.

⁶⁸ FINNIS, J., GRISEZ, G. y BOYLE, J., PPMTUE, p. 114. Se ha resaltado en cursiva el matiz novedoso que permitirá el refrendo de la plenitud humana integral como paradigma moral. Aquí se pasa de puntillas, para la explicación de este referente, por la idea de un Creador y de unas criaturas cuya realidad no ha sido del todo dada y debe ser completada con la acción. Aunque

La plenitud humana integral queda configurada como cúspide del razonamiento práctico sin intervención del razonamiento teórico. Más aún, parece postularse que cualquier idea, incluso teórica, acerca de la plenitud humana integral *sólo* podrá ser actualizada y desarrollada como fruto recogido tras la acción ya iniciada:

«The point of practical knowledge is the intelligent direction of action toward human fulfillment (...) Practical knowledge directs to the fulfillment possible through action, and benefits constitute this fulfillment»⁶⁹.

«Human persons do not *find* and theoretically know in advance the possible fulfillment to which the is-to-be of practical knowledge points. But neither do they *invent* and fashion their own fulfillment's very possibility –as if there were some sort of creative art of technology for living human life–. The true alternative is: Beginning from first practical principles which human persons neither select or fashion, they *develop* their fulfillment's possibility. In this development, practical knowledge *anticipates* the possible fulfillment –which is to be– to whose realization it guides action (...) Theoretical *knowledge* of this possible fulfillment begins and grows only as it is unfolded and actualized. Persons cannot know just what they can become –that is, act and know the fruit of acting»⁷⁰.

Y se formula el primer principio de la moral de la Nueva Escuela del Derecho Natural:

«In voluntarily acting for human goods and avoiding what is opposed to them, one ought to choose and otherwise will those and only those possibilities, whose willing is compatible with a will toward integral fulfillment»⁷¹.

Tal primer principio, razón para la acción, fin, objetivo, paradigma, ideal, principio maestro, bien, exigencia o precepto (se obsequia al lector con

no se aluda a la diferencia sustancial de la criatura humana con las demás (y a unas posibles consecuencias concretas en la fundamentación de la operación de la razón práctica), cabe preguntarse acerca de la idoneidad de semejante referencia dentro de un contexto «finito» como el de Finnis.

⁶⁹ *Ibid.*, p. 120.

⁷⁰ *Ibid.*, p. 118.

⁷¹ FINNIS, J., GRISEZ, G. y BOYLE, J., PPMTUE, p. 128.

una exuberante terminología), no nos parece claro. Hay una primera parte de la afirmación en la que sólo se fija el contexto, y en la que no hay prescripción alguna: «Al actuar voluntariamente a favor de los bienes humanos...». La prescripción aparece sólo después, y asociada a un *modus*: *en modo compatible con una voluntad orientada a la realización humana integral*. La primera parte se recorre en un plano pre-moral, aunque presuma un obrar «voluntario» conforme a los bienes. La segunda parte, preceptiva, sólo gira en torno a «cómo hay que dirigir esa voluntad», pero no afirma nada parecido a que hubiera que actuar en favor de los bienes humanos.

Dicho principio se presenta como «la plenitud de todas las personas en todos los bienes básicos»⁷² y semejante plenitud personal de todas las personas aparece como una proyección de los bienes humanos básicos tal como estos figuran en su propia explicación.

Bajo el tenor del recién coronado primer principio moral, se constata que el papel de la moral queda reducido a «detectar casos de posible incompatibilidad»; efectivamente, al descartarse un bien y fin últimos que perseguir, la moral queda relegada al escrutinio de bienes como fines en función de una instancia «hipostasiada» cuya asignada competencia es sólo velar por que las voluntades no se separen del global respeto hacia bienes y personas. Nos parece que uno de los síntomas de la falta de claridad de esa hipóstasis se hace patente en la falta de concreción a la hora de señalar el estatuto del novel paradigma: a veces, un bien⁷³, otras, un «no bien»⁷⁴, un «ideal» de la razón⁷⁵, un *master principle*⁷⁶, un precepto, un *key premise*⁷⁷... Autores en la estela de Finnis engrosan esta lista: *e.g.*, C. Orrego dice «exigencias»⁷⁸.

II.6. *Nuclear Deterrence, Morality and Realism* (1987)

También en 1987, J. Finnis, G. Grisez y J. Boyle escriben esta obra, de la que recogemos un nuevo matiz para nuestro análisis:

⁷² FINNIS, J., GRISEZ, G. y BOYLE, J., *PPMTUE*, p. 128.

⁷³ FINNIS, J., «Postscript», *NLNR*, *op. cit.*, p. 451.

⁷⁴ FINNIS, J., GRISEZ, G. y BOYLE, J., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, *op. cit.*, p. 284.

⁷⁵ FINNIS, J., «Postscript», *op. cit.*, p. 451.

⁷⁶ *Ibid.*, p. 452.

⁷⁷ *Ibidem*.

⁷⁸ ORREGO, C., «Estudio Preliminar», *op. cit.*, p. 27.

«[I]ntegral fulfillment is not a supreme human good, beyond basic human goods such as truth and friendship. It does not provide reasons for acting as the basic goods do. It only moderates the interplay of such reasons, so that deliberation will be thoroughly reasonable»⁷⁹.

«... the ideal of integral human fulfillment...»⁸⁰.

La prefiguración de la plenitud humana integral sigue acumulando aspectos potencialmente problemáticos en ese ensayo: o se trata de algo que se encuentra con ocasión de la experiencia⁸¹ moral, o, por el contrario, es un principio que la dirige. O bien es un precepto moral o sólo es un ideal. O es un bien o no es un bien.

II.7. *Natural Law and Natural Rights* (2.^a ed., 2011)

Dice Finnis en su «Postscript» de *NLNR*:

«Fulfillment (flourishing) is *as good* [cursiva original] in and for any human person as it is in and for me; and the same is true of each of fulfillment's basic aspects (basic human goods)»⁸².

«That fulfillment is not a goal⁸³, but an ideal of reason»⁸⁴.

⁷⁹ FINNIS, J., GRISEZ, G. y BOYLE, J., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, op. cit., p. 284. De acuerdo con esta idea se refiere R. Hittinger a la plenitud humana integral como «guiding choice» (vid., HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory (CNNLT)*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987, p. 65).

⁸⁰ FINNIS, J., GRISEZ, G. y BOYLE, J., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, op. cit., p. 284. G. Grisez precisa que «the first moral principle refers to integral human fulfillment. As far as experience indicates, integral human fulfillment –a perfect human community with all of its members flourishing in all the human goods– *is only an ideal* [cursiva propia]» (vid., *The Way of the Lord Jesus. Vol. I: Christian Moral Principles (CMP)*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1983, p. 459).

⁸¹ Como un ideal heurístico», como afirma R. Hittinger (cfr., *CNNLT*, op. cit., p. 129).

⁸² FINNIS, J., «Postscript», op. cit., p. 451.

⁸³ Finnis se refería a la realización humana integral como *objective*, en «Action's most ultimate end», op. cit., p. 159.

⁸⁴ *Ibid.*, p. 159. Grisez apuntaba, en modo parecido, que «[i]n other words, «integral human fulfillment» does not refer to a definite goal to be pursued as a concrete objective of cooperative human effort» (vid., GRISEZ, G., *CMP*, op. cit., p. 186). Finnis decía en «Action's most ultimate end», op. cit., p. 167: «man's true last end is *integral human fulfillment*».

En el mismo sentido afirmaba Grisez que:

«One might suppose that ‘common good’ signifies a principle other than the basic human goods which contribute to integral human fulfillment (...), the common good as a principle of the moral rectitude cannot be a good other than the basic human goods»⁸⁵.

III. DIFICULTADES DE LA NOCIÓN DE LA «PLENITUD HUMANA INTEGRAL»

El paradigma de la plenitud humana integral desempeña el papel de última instancia referencial dentro del esquema moral finnisiano. Tal es el quicio sobre el que se apoya el conjunto del nuevo sistema de la razón práctica. En una primera parte histórica del recorrido doctrinal de la NEDN, ese papel le correspondía, primordialmente, a unos bienes humanos básicos que eran concebidos como primeros principios que se estructuraban metodológicamente en función de las llamadas «exigencias» de uno de ellos: las de la razonabilidad práctica. Como ya se ha tratado antes de llegar a este punto, dichos principios eran considerados «primeros» así como razones últimas para la acción. En la primera singladura de esta escuela de pensamiento, esos principios y bienes asociados eran tenidos por fines, de acuerdo con el patrón metafísico de T. de Aquino, que comprendía los conceptos de bien y fin como correlativos. Pero Finnis recogerá la equiparación metafísica entre bien y fin sólo a partir de la concreción de «sus primeros principios prácticos» (los bienes concretos) y «los objetos de las respectivas inclinaciones humanas»; todo ello sin prestar especial atención al referente fundacional del primer principio de la razón práctica tomista, de ascendencia aristotélica: *bonum est quod omnia appetunt*⁸⁶. Finnis «desactiva» la función principal y fundacional de este axioma (no reconociéndolo en toda su extensión) desde el que el aquinate explica la ley natural en conexión con una antropología metafísica. Al no reconocer el oxoniense la virtualidad fundamental del primer principio de la razón práctica para fundar el primer precepto de la ley natural (*bonum est faciendum et prosequendum, et malum vitandum*) y no refe-

⁸⁵ *Ibid.*, p. 270. Grisez dice aquí que la realización humana integral es un bien coincidente con los bienes básicos.

⁸⁶ AQUINO, T., *S. Th.*, *op. cit.*, I-II, q. 94, a. 2, r.: «Et ideo primum principium in ratione practica est quod fundatur supra rationem boni, quae est, bonum est quod omnia appetunt».

rirse a una filosofía primera reconocible, sus consideraciones iusnaturalistas tienen menos referencias estables.

Con esa «fundacional» desatención limita la prístina comprensión de la noción de bien del aquinate y renuncia a la conexión original entre las nociones de bien humano (genérico, expresión del bien *simpliciter*) y el orden apetitivo, que «ilumina» la comprensión y captación de los bienes concretos, que son *per se notum* (como lo es también, en mayor grado, la primera inclinación genérica al bien humano). Para T. de Aquino, la evidencia de los bienes humanos concretos se da en tanto en cuanto estos se presentan como concreción próxima del principio que Finnis relega.

Finnis tampoco reconoce, como hemos visto, el papel del intelecto y el razonamiento especulativo como «sede» de la primera comprensión del bien humano *simpliciter* hacia el que la sindéresis apunta. Lo que puede ocurrir aquí es que, a fuerza de no mirar al primer principio de la razón práctica descrito por T. de Aquino, los que son bienes *per se notum* puedan empezar a dejar de serlo tanto. Si a esto se añade que tales bienes eran entendidos por Finnis como primeros principios y razones últimas para la acción, era previsible que aparecieran los problemas de fundamentación moral que Finnis tratará de corregir buscando apelar a una instancia «distinta». Y es en este contexto en el que se espera actúe el paradigma, principio maestro, premisa básica..., del florecimiento humano integral. Tal «cambio de agujas» ha sido valorado por C. Orrego, gran conocedor de Finnis y traductor de *NLNR* al español, como la más importante variación en la evolución del pensamiento del de Adelaida desde la publicación de su primera edición. Según el profesor chileno, esa variación consiste en la «concepción de un ‘principio maestro de la moral’, primero, único y arquitectónico, ausente en la mera yuxtaposición de las siete ‘exigencias de la razonabilidad práctica’»⁸⁷. Este principio también es evidente, según el profesor de la Universidad Católica de Chile, y «puede formularse como la exigencia de la voluntad de apuntar siempre, en toda elección, hacia la plenitud humana integral en uno mismo y en los demás»⁸⁸. Como nos ha parecido empezar a ver, tal alumbramiento podría llevar apa-

⁸⁷ ORREGO, C., «Estudio Preliminar», *op. cit.*, p. 26.

⁸⁸ ORREGO, C., «Estudio Preliminar», *op. cit.*, p. 27. Ya se ha hecho referencia a esta cuestión, pero ha de insistirse en que, aunque Finnis vacila en la formulación definitiva del principio, nos parece que tiende a comprenderlo más como una instancia correctora de la intención, que iluminadora de la misma.

rejadas algunas dificultades que no serían sino el precipitado natural de limitaciones sistemáticas. Sin intentar ser exhaustivos, creo que cabría distinguir las siguientes:

Primera. No acaba de resolverse la duda de si el nuevo paradigma orienta positivamente o negativamente las acciones. Finnis tiende a presentarlo como instancia referencial que sólo señala «incompatibilidades». Así las cosas, el paradigma no presentaría «fines» para la acción; su papel moral se limitaría, entonces, a vigilar que la intención subyacente a la acción no presentara cierto tipo de «incompatibilidades». C. Orrego tiende a glosarlo como un fin, como Finnis también hace algunas veces. En este punto vemos a Finnis intercambiar formulaciones distintas con significados pretendidamente sinónimos. Nos parece que este fenómeno no es casual y pareciera mostrarse con más frondosidad, precisamente allí donde cabría adivinar una posible menor consistencia del relato. Donde no cabe albergar dudas es en la afirmación de que el nuevo paradigma moral se orienta más a las voluntades que subyacen a los actos, que a los actos mismos; lo cual supone decantarse por preponderar la parte subjetiva frente a la objetiva en la configuración moral de los mismos. Una vez sentado que la cosa trata de más de intenciones subjetivas que de los contenidos objetivos de los actos, sí corresponde aclarar si se trata de una moral positiva o negativa. Cabe pensar que, aunque la formulación de Finnis sea negativa, ello no obstaría para que, materialmente, el resultado práctico fuera positivo. Y parece que tendría sentido semejante apreciación. Pero para poder mantenerla consistentemente, habría que concebir un fin que pudiera ser formulado en términos positivos; ¿y por qué Finnis no lo hace? Nos parece que todo ello se debe a las tensiones retóricas generadas al tener que acomodar un principio nuevo a una teoría pensada en función de otros parámetros. Si Finnis presentara directamente el florecimiento humano integral como fin último de la voluntad, debería entenderlo como una forma de bien *simpliciter*, lo cual no puede hacerse sin cargo a una determinada antropología metafísica. Y como esto tampoco puede hacerlo, porque supondría incurrir en la «falacia naturalista», desde su punto de vista, la configuración de la plenitud humana integral no se presenta discursivamente como fin, aunque todo haga pensar que se espera que actúe como tal.

Segunda. El florecimiento humano integral no es sino un sustituto retórico de la *perfectio* tomista, de la que Finnis explícitamente abjura por descansar en una combinación de conceptos metafísicos como potencia, acto,

esencia, sustancia, bien y fin, de los cuales quiere mantenerse alejado. Sin embargo, un referente semejante, cuya tarea es orientar la moralidad de los actos humanos, nos parece que sólo es cabalmente explicable con cargo a alguna asunción metafísica que no debe esconderse; de lo contrario, todo nos hace presagiar que quedaremos limitados a transitar, por mera petición de principio, por un camino de probaturas problemáticas. La moral tomista se comprende enteramente desde las ideas de bien y fin, humanos, y desde la asunción de que la razón es un medio que permite recorrer el camino de la potencia al acto, propiamente humanos, entendiendo dicho camino como el de su perfección correspondiente. Sin contar con esos referentes, y sólo a partir de los bienes concretos como fines, no hay un marco general en el que pueda trabajar el razonamiento moral con una perspectiva de unidad del ser humano⁸⁹. Una de las aportaciones fundamentales de la moral tomista es la noción de «inclinaciones humanas», cada una de la cuales, prefigura la perfección del ser humano. Para Finnis, las perfecciones o potencialidades posibles aparecen restringidas a los bienes concretos; por ello, en su moral, la idea de la perfección de un agente en torno a «su» bien *simpliciter*, dibujado en última instancia, en consideración de su fin último, no tiene virtualidad operativa. Dicha laguna es la que trataría de colmar el nuevo concepto, cuya plena puesta en práctica parece que no podría hacerse sin redescubrir la sistemática operativa del conjunto teórico; cosa que no nos parece que Finnis acabe de afrontar sino desde espacios aislados. Y, a fin de cuentas, si se mantiene la preferencia por no incluir referencias antropológico-metafísicas, resultará que no se acaba de entender por qué la plenitud del ser humano habría de constituir la materia del primer precepto de la nueva moral. Ciertamente, si no hay bien ni fin, últimos, ni paso de potencia al acto en el ser, y no siendo lo natural más que las inclinaciones asociadas a los bienes concretos, parece arbitrario afirmar, como deber moral, que un ser tenga que llegar a su plenitud; y todo ello sin contar con las dificultades previas que acompañaría explicar consistentemente en qué consiste esa plenitud desde postulados no

⁸⁹ En esa línea se refiere J. Rodríguez-Toubes: «[E]s dudoso que pueda escindirse efectivamente el actuar práctico del actuar teórico en un proceso mental de comprensión de metas como el que nos propone Finnis. Cuando nos preguntamos sobre cuáles son los objetivos que en definitiva perseguimos y consideramos valiosos no hacemos abstracción –y acaso no puede ser de otro modo– del conocimiento teórico que tenemos sobre nosotros mismos y sobre la lógica» (*vid.*, RODRÍGUEZ-TOUBES, J., *La razón de los derechos*, *op. cit.*, p. 278).

metafísicos. Con razón nos parece que dice O. Derisi aquí que «sin el ser o verdad transubjetiva, la voluntad libre y, con ella, todo el hombre, ha perdido también el camino del perfeccionamiento o deber-ser humano, que en él se apoya»⁹⁰. El profesor Derisi apunta, en última instancia, al Ser infinito, de trabajosa consideración [no imposible] sin la ayuda de la fe⁹¹. Dicha reflexión podría hacerse acompañar de unas bellas palabras de E. Stein⁹²:

«Quien busca, *radicalmente* [cursiva original] el bien, es decir, el que está dispuesto a hacerlo en todo momento, ha tomado ya su partido y ha depositado su voluntad en la voluntad divina, aun cuando no tenga conciencia clara de que el bien se identifica con lo que Dios quiere. Pero al faltarle esta claridad, le falta todavía el medio seguro de acertar con el bien».

Tercera. La llegada del nuevo referente que se espera contribuya a dotar de mayor consistencia a la fundamentación moral del sistema finnisiano de la razón práctica debe enfrentarse, al menos, a tres retos: a) preservar su actuación

⁹⁰ DERISI, O., «Prólogo a la cuarta edición», *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Editorial el Derecho, Universidad Católica Argentina, 1978 (4.ª ed.), Buenos Aires, p. xvii. Con incisivas palabras, afirma que «[i]luminada la inteligencia con la luz trascendente de la verdad, y movida y animada su voluntad con la bondad de ese mismo ser trascendente, el hombre queda encauzado por el [único] camino de su perfeccionamiento integral (...). [O] se opta con decisión por el ser trascendente con sus implicancias, como el objeto formal de la inteligencia (...), y se llega a precisar con claridad y firmeza el camino del perfeccionamiento humano o, por el contrario, se opta por la inmanencia y se concluye en la esterilidad de una moral sin sentido y absurda» (*ibid.*, pp. xviii-xix).

⁹¹ Un ejemplo de ese ejercicio queda protagonizado por el también oxoniense, A. Flew, particularmente cristalino a partir de su conversión intelectual al deísmo aristotélico en 2004 (*vid.*, FLEW, A., *Dios existe* (trad., Contreras, F.J.), Trotta, Madrid, 2012).

⁹² STEIN, E., *Ciencia de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2006 (5.ª ed.), p. 220. En el mismo sentido, J. Maritain: «Aquí será oportuno que recordemos dos puntos de la filosofía de Santo Tomás. El primero es su afirmación de que si un hombre, después de deliberar sobre su propio fin, se decide por el amor de lo que es bueno en sí mismo, por el amor del *bonum honestum* y resuelve ordenar su vida en relación de dependencia con ese bien, se dirige hacia Dios, aunque lo ignore. El segundo punto que conviene dejar señalado es esta otra afirmación: el hombre que de ese modo pone su fin último en Dios, realiza un acto conforme a su esencia; porque está en la naturaleza de todo espíritu creado, como ley ontológica, tener su beatitud en sólo Dios; y no tener su beatitud perfecta sino en Dios contemplando cara a cara. En la elección así prescrita por la naturaleza de las cosas, no interviene ningún egoísmo, ningún hedonismo trascendental, como Kant imaginaba; puesto que al escoger como fin último el bien absoluto, la criatura lo hace por amor de ese bien, amándolo sobre todas las cosas, y sometiénolo a él enteramente» (*vid.*, MARITAIN, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Editorial Letras, Santiago de Chile, 1939, pp. 90-91). Cabe recordar que Finnis asume un corregible «pesimismo» a la hora de valorar las posibilidades para la razón especulativa de conocer algunas cosas acerca de Dios.

de la «falacia naturalista»: debe tratarse de una instancia cuya operación se ventile en el «tercer orden griseziano de la realidad», que Finnis acoge; es decir, sin referencias epistemológicas ni metafísicas; b) debe coadyuvar a la fundamentación moral del conjunto, que hasta el momento corría, fundamentalmente, a cargo de los bienes humanos básicos; y c) los elementos principales del sistema deberán conservar, si se prefiere seguir hablando desde el seno de la misma teoría, tanto la apariencia como los papeles que tenían asignados antes de la entrada en escena del nuevo factor. La eficacia del nuevo paradigma moral dependerá, en mucha medida, de ver superadas con éxito las dificultades asociadas a tener que manejarse con los compromisos doctrinales contraídos previamente; lo cual pasa, en última instancia, por alcanzar una conciliación no sólo retórica.

Esas tres limitaciones sistemáticas explicadas son fuente de dificultades que se encuentran en distintos planos, y que exponemos a continuación: a) en el plano de la fijación del nombre del nuevo referente. Se manejan plenitud, florecimiento y realización; la plenitud presenta, como decíamos, la dificultad de su plena comprensión si se intenta el ejercicio con completa abstracción de referentes metafísicos; la realización parecería remitirnos al inseguro terreno psicológico que tanto Grisez como Finnis utilizaron en un principio para referirse a cómo se captaban los bienes humanos básicos⁹³; y, el concepto del florecimiento humano refiere al paso al acto de algo esencial que ya estaba en potencia; pero con el empleo de esa metáfora surge un problema: se pasa por alto la singularidad de la esencia humana y parecería quedar ésta asimilada a la de los seres de vida solo vegetativa; b) en el plano de la fijación del significado, nos encontramos con un recurso utilizado por Finnis otras veces: el uso complementario de las *vías negativa y positiva en lugar de una explicación clara y estable*: la plenitud humana integral *no es* un fin, ni un bien supremo; *es* un ideal de la razón⁹⁴, un bien, un principio maestro

⁹³ Recordamos que Finnis aquí se refería a autorrealización, al lado de una autodeterminación, de indudable filiación político-liberal (*vid.*, *NLNR*, *op. cit.*, p. 95)

⁹⁴ Afirmar que la plenitud humana integral es un «ideal de la razón», que es como Finnis finalmente describe dicho concepto, asocia importantes desafíos. Pensamos ahora en el escollo que supone conciliar las expresiones de Grisez de que «[a]part from faith, humankind cannot know that integral fulfillment is possible» (*vid.*, *GRIZEZ*, G., *CMP*, *op. cit.*, p. 185) junto con que «reason does not exclude the possibility of integral human fulfillment» (*ibid.*, p. 186). La apelación a la fe al lado de la idea de que el papel de la razón se limita a no excluir el ideal, hace, por este lado, también, poco sencillo comprender la fundamentación y naturaleza del primer principio de la moral que Finnis recogerá. R. Hittinger, de hecho, advierte aquí matices propiamente intuicionistas, si no fideístas (*vid.*, *HITTINGER*, R., *CNNLT*, *op. cit.*, p. 52).

de la moral, una mera instancia de moderación del juego de interacción que se da entre los bienes humanos (que ofrecen las razones para la acción) de cara a la obtención de una elección plenamente razonable⁹⁵; c) el problema de la circularidad impide establecer claramente «cómo» figura fundado el principio de la moralidad. Dicha circularidad resulta de condenar el espectro de significados del principio a un confinado «tercer orden de la realidad»: por un lado, la moralidad es un producto del juego de las exigencias del bien básico de la razonabilidad práctica, y por otro, constituye su primer principio evidente, arquitectónico, como señala C. Orrego⁹⁶. Que la moralidad aparezca como resultado de un proceso, y, al mismo tiempo, como principio del mismo, es un problema. Algunos autores habían advertido que el recurso a la cualificación de los bienes como autoevidentes constituía un salvoconducto no justificado para dar por asumidos unos principios prácticos como primeros sin acudir a inferencias naturalísticas, teleologistas o metafísicas. En esta ocasión, volveríamos a ver otra versión del mismo oxímoron ya observado en relación con los bienes básicos: el nuevo paradigma, que Finnis decía que no había percibido con claridad en su primera versión de *NLNR*, se considera después, evidente; como afirma J. Rodríguez-Toubes al valorar la propuesta iusnaturalista de Finnis, «ahora nos encontramos con un cúmulo multiplicado de datos supuestamente autoevidentes y de reflexiones supuestamente exigidas por la racionalidad»⁹⁷; d) el problema de la posible falta de fundamentación del primer principio moral, según ha advertido en profundidad el profesor A. Cruz, presenta una dificultad definitiva. En una de las explicaciones de Finnis acerca del carácter moral de la plenitud humana integral, ha afirmado que esta *no es un fin*. Recuerda A. Cruz que «[c]omo afirma Santo Tomás, el deber de realizar lo mandado por el precepto obligatorio, proviene de su necesidad para alcanzar un fin»⁹⁸. Gracias a esto, el deber «moral», el deber que procede de la ley, no es otra cosa que deber

⁹⁵ GRISEZ, G., BOYLE, J. y FINNIS, J., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, op. cit., p. 284.

⁹⁶ ORREGO, C., «Estudio Preliminar», op. cit., p. 26.

⁹⁷ Cfr., RODRÍGUEZ-TOUBES, J., *La razón de los derechos*, op. cit., p. 276. Este autor completa su razonamiento indicando que es «dudoso que pueda universalizarse la captación personal de los bienes ‘autoevidentes’». Como dice Finnis, lo que es obvio para unos puede no serlo para otros. Claro está que para él lo que importa es, por decirlo así, lo que los sabios no pueden negar coherentemente; o sea, lo que es razonable creer y, por tanto, podemos considerar como objetivo. Pero ¿qué sucede si dos personas suficientemente informadas creen –justificadamente, por tanto– en la autoevidencia de dos valores irreconciliables?» (*ibid.*, p. 279).

⁹⁸ Cfr., CRUZ, A., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, op. cit., p. 33.

ordinario y práctico⁹⁹. Si no hay fin, parece esperable que aparezcan dudas acerca del aspecto prescriptivo, salvo que se renuncie a una explicación racional del obrar moral.

Finnis tiene que ingeniárselas para refundar la moral de su sistema a partir de una instancia que integre el conjunto sin que los bienes humanos pierdan su postulado protagonismo y sin que el nuevo referente de la plenitud humana integral sea tenido por fin/bien último. Ello obliga al autor a realizar algunos contorsionismos retóricos que culminan en la conceptualización del nuevo paradigma como mero «ideal de la razón», cuyo papel es promover la opción por las acciones más razonables.

Al no mostrarse el nuevo paradigma como un imperativo, se evita su asociación con el imperativo categórico kantiano, vacío de referentes materiales, y al faltar en su descripción las ideas de bien simpliciter, fin único último y precepto, esenciales para la ética clásica, tampoco se le podría considerar tomista.

IV. CONCLUSIÓN

A fin de cuentas, aquello en lo que consista la plenitud humana integral vendrá a agotarse en facilitar la elección de «la decisión más razonable». Lo que ocurre es que, nuevamente, semejante prefiguración no evita que el razonamiento práctico incurra en la circularidad, lo cual podría parecer trágico desde el punto de vista de su fundamentación. Nos parece que éste sería uno de los motivos por los cuales A. Cruz habría llegado a afirmar que «la aparente aplicación del sistema [de Finnis] no tiene otro objetivo en verdad que la salvación del propio sistema como constructo teórico»¹⁰⁰.

Nosotros atribuimos esa circularidad a haber entendido Finnis «el orden de la razón» tomista como una «razonabilidad» desgajada, en su operación, del razonamiento especulativo, en el que se interrelacionan, precisamente, bien, fin, perfección, potencia, y acto del ser humano.

⁹⁹ *Ibid.*, pp. 33-34.

¹⁰⁰ *Cfr.*, CRUZ, A., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, op. cit., pp. 444.

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AQUINO, T., *Summa Theologiae*, BAC, Madrid, 2001.
- BOURKE, V., «Justice as equitable reciprocity: Aquinas updated», *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 27, n. 1, University of Notre Dame, South Bend, 1982, p. 25.
- CANALS, F., *Sobre la esencia del conocimiento*, Promociones y Publicaciones Universitarias, Barcelona, 1987.
- CRUZ, A., *Deseo y verificación. La estructura fundamental de la ética*, Eunsa, Barañáin, 2015.
- DERISI, O., *Los fundamentos metafísicos del orden moral*, Editorial el Derecho, Universidad Católica Argentina, 1978 (4.ª ed.), Buenos Aires.
- FINNIS, J., «Natural Law and Unnatural Acts», *The Heythrop Journal*, vol. 11, London, 1970.
- «The Rights and Wrongs of Abortion: A Reply to Judith Thomson», *Philosophy & Public Affairs*, vol. 2, n. 2, Stanford, 1973.
- «Objectivity and content in Ethics», *C. Ess. Reason in Action*, Oxford University Press, Oxford, vol. I, pp. 130-143. Notas originalmente preparadas en 1975 para un grupo de filosofía compuesto por sacerdotes.
- «Action's most ultimate end», *C. Ess. Reason in Action*, vol. I, Oxford University Press, Oxford, 2011, p. 159. Publicado originalmente como «Practical Reasoning, Human Goods and the End of Man», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 58, Charlottesville, 1984.
- *Natural Law and Natural Rights*, Oxford University Press, Oxford, 2011 (2.ª ed.).
- «Grounding Human Rights in Natural Law», *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 60, n. 2, University of Notre Dame, South Bend, 2015, p. 201.
- FLEW, A., *Dios existe* (trad., F.J. Contreras), Trotta, Madrid, 2012.
- FUSTER, S., «nota f», AQUINO, T., *Summa Theologiae*, I-I, q. 5, a. 6, p. 133.
- GILSON, *Elementos de Filosofía Cristiana* (trad., García-Arias, A.), Rialp, Madrid, 1981.
- GRISEZ, G., «The First Principle of Practical Reason. A Commentary of the *Summa Theologiae* I-II, Question 94, Article 2», *Natural Law Forum*, vol. 10, Notre Dame, 1965.
- «Methods of Ethical Inquiry», *Proceedings of the American Catholic Philosophical Association*, vol. 41, Dallas, 1967.
- *The Way of the Lord Jesus. Vol. I: Christian Moral Principles*, Franciscan Herald Press, Chicago, 1983.
- GRISEZ, G., BOYLE, J. y FINNIS, J., «Practical Principles, Moral Truth and Ultimate Ends», *The American Journal of Jurisprudence*, vol. 32, University of Notre Dame, South Bend, 1987.
- GRISEZ, G., FINNIS, J. y BOYLE, J., *Nuclear Deterrence, Morality and Realism*, Clarendon Press, Oxford, 1987.
- HITTINGER, R., *A Critique of the New Natural Law Theory*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, 1987.

- ORREGO, C., «Estudio Preliminar» y traducción, en FINNIS, J., *Ley Natural y Derechos Naturales*, Abeledo-Perrot, Buenos Aires, 2000.
- MARITAIN, J., *Para una filosofía de la persona humana*, Editorial Letras, Santiago de Chile, 1939.
- PINCKAERS, S., *The Sources of Christian Ethics* (trad., Noble, M.T.), The Catholic University of America Press, 1995, Washington, D.C.
- RODRÍGUEZ-TOUBES, M., J., *La razón de los derechos: perspectivas actuales sobre la fundamentación de los derechos humanos*, Tecnos, Madrid, 1995.
- SOKOLOWSKI, R., «What is natural law? Human purposes and natural ends», *The Thomist*, vol. 68, n. 4, 2004.
- STEIN, E., *Ciencia de la Cruz*, Monte Carmelo, Burgos, 2006 (5.ª ed.).
- WIDOW, J.L., *Ley y Acción Moral*, Marcial Pons, Madrid, 2016.

